

Silvano Petrosino

(Insegnanti di religione - 7 ottobre 2012)

Sono molto grato a don Alberto Cozzi per avermi invitato a questo vostro importante incontro; sono infatti onorato e contento di poter prendere la parola in questa occasione, di fronte a così tanti insegnanti.

Non so se avete letto i due libri che Joseph Ratzinger - Benedetto XVI (così si firma, con due nome propri, e per una ragione essenziale: «Non ho di sicuro bisogno di dire espressamente che questo libro [ci si riferisce a quello del 2007] non è in alcun modo un atto magisteriale, ma è unicamente espressione della mia ricerca personale...», p. 20) ha pubblicato su Gesù: *Gesù di Nazaret*, LEV, Città del Vaticano 2007 e Rizzoli, Milano 2007 e *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla resurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011. Con questi due libri che cosa ha voluto scrivere l'Autore? E' lui stesso a dichiararlo nella Premessa del volume del 2011: «non ho voluto scrivere una "Vita di Gesù"» (p. 7) e «non ho tentato di scrivere una cristologia» (p. 8). Ma allora che cosa ha voluto scrivere? Risposta: «Nella premessa alla Prima Parte [ci si riferisce al volume del 2007] avevo detto che il mio desiderio era di illustrare "figura e messaggio di Gesù". Forse sarebbe stata cosa buona porre queste due parole – figura e messaggio – come sottotitolo al libro, per chiarirne l'intenzione di fondo. Esagerando un po', si potrebbe dire che io volevo trovare il Gesù reale, a partire dal quale, soltanto, diventa possibile qualcosa come una "cristologia dal basso"» (p. 8). In verità tale «esagerazione» è il movente stesso e la vera posta in gioco dei due volumi pubblicati. Nel testo del 2007 lo si era scritto con estrema chiarezza: «(...) ho voluto fare il tentativo di presentare il Gesù dei Vangeli come il Gesù reale, come il "Gesù storico" in senso vero e proprio. Io sono convinto, e spero che se ne possa rendere conto anche il lettore, che questa figura è molto più logica e dal punto di vista storico anche più comprensibile delle ricostruzioni con le quali ci siamo dovuto confrontare negli ultimi decenni. Io ritengo che proprio questo Gesù – quello dei Vangeli – sia una figura storicamente sensata e convincente» (p. 18).

L'«esagerazione» in questione riguarda, se così mi posso esprimere, il passaggio da «storico» a «reale». In verità non è affatto difficile comprendere in che senso la qualifica di «storico» non necessariamente significhi «vivo, vitale»: gran parte degli eventi storici appartengono infatti ad un passato, fosse anche glorioso e magnifico, che è inesorabilmente passato, sono eventi storici conclusi, morti. Rispetto a questo «storico» l'Autore avanza l'esigenza del «reale»; oltre allo «storico» egli cerca di procedere verso il «reale», o anche: a partire dallo «storico» va alla ricerca del «reale», di quel «reale» che ancora oggi, al di là del passato storico o dello «storico» come passato, è incontrabile. E infatti che cosa significa parlare di Gesù come di «una figura storicamente sensata e convincente»? Che lo «storico» sia «sensato e convincente» significa ch'esso è ancora, qui ed ora, in grado di coinvolgere e trasformare la vita dei singoli, significa ch'esso è esistenzialmente convincente: «Il "Gesù storico", come appare nella corrente principale

dell'esegesi critica sulla base dei suoi presupposti ermeneutici, è troppo insignificante nel suo contenuto per aver potuto esercitare una grande efficacia storica; è troppo ambientato nel passato per rendere possibile un rapporto personale con lui» (pp. 8-9). A tale riguardo il lessico utilizzato dall'Autore è significativamente quello dell'«incontro» e del «rapporto personale»: «reale» vuol dire «incontrabile», ancora incontrabile nelle concrete condizioni e secondo le determinate misure dell'oggi. Questo tema è più volte ripetuto: «(...) ho cercato di sviluppare uno sguardo sul Gesù dei Vangeli e un ascolto di lui che potesse diventare un incontro (...) spero tuttavia che mi sia stato dato di avvicinarmi alla figura del nostro Signore in un modo che possa essere utile a tutti i lettori che voglio incontrare Gesù e credergli» (p. 9).

La questione qui posta è di fondamentale importanza: l'incontrabile va al di là dello storico; un fatto può essere storicamente vero eppure non più incontrabile, vale a dire senza più alcun effetto significativo sulla vita personale dei singoli uomini. Un incontro avviene sempre almeno tra due attori; di conseguenza per comprendere la natura e il senso di un incontro è necessario tentare di comprendere il modo d'essere di tali attori. Se dunque Dio si è reso incontrabile in Gesù di Nazaret, allora è necessario interrogarsi su questo particolare modo d'essere, e su questo voi, che siete insegnati di religione, ne sapete senz'altro più di me. Su questo punto dirò solo una parola.

Non mi ricordo più chi fosse ma ho in mente la risposta data da un rabbino alla domanda: come mai Dio ha scelto di parlare in un roseto? La sua prima risposta è stata la seguente: Dio ha voluto dire all'uomo «Sono come te, anch'io mi trovo tra le spine, in mezzo alle spine». La seconda risposta è stata: Dio ha scelto la più umile tra le piante, non una roseta ma, per l'appunto, un roseto. Se così fosse la scelta di Dio direbbe qualcosa di Dio stesso, e in particolare direbbe che Egli è soprattutto un Dio vicino, per riprendere il titolo della lettera del nostro Arcivescovo, un Dio vicino all'uomo. Questa scelta per l'umile e l'ultimo, in termini biblici per «l'orfano, la vedova e lo straniero», non deve essere sottovalutata, non può essere sottovalutata soprattutto perché essa è essenziale per tentare di comprendere l'incontro di cui stiamo parlando. Perché Dio opta per l'umile e l'ultimo? Che cosa sta dicendo, che cosa ci sta dicendo con questa Sua scelta? Se non si tenta di rispondere a tali interrogativi, o se si risponde dicendo semplicemente che così Egli ha voluto «punto e basta», si rischia di restare schiacciati sotto l'accusa di risentimento chiaramente formulata da Nietzsche: l'esaltazione della povertà e dell'umiltà sarebbe l'astuta mossa attraverso la quale i poveri si vendicano dei ricchi, sarebbe una sorta di acida rivincita attraverso la quale i falliti e gli impotenti tentano di imporsi sui forti e potenti. Ma su ciò non mi fermo in questa sede.

L'altro termine dell'incontro è l'uomo. Che cosa significa che Gesù, chiamato anche Figlio dell'uomo, è la risposta alle attese dell'uomo? Di quali attese si parla? Che cosa significa che l'uomo è atteso? Attesa di che cosa o di chi? Non ho alcuna pretesa di saper rispondere a tali interrogativi, tuttavia vorrei cercare di indicare almeno la direzione verso la quale bisogna rivolgersi per affrontare con serietà simili questioni. A tale riguardo enuncio l'unica tesi che vorrei proporvi: *è impossibile articolare un qualsiasi discorso minimamente serio su Dio e soprattutto sull'incontro tra Dio e l'uomo al di fuori di una riflessione di tipo antropologico, vale a dire al di fuori di una riflessione che si interroghi*

*sull'esclusivo modo d'essere, di esistere, dell'uomo.* L'argomento è enorme e difficile ma non può essere evitato. Ecco un primo punto sul quale mi permetto di insistere: non si deve banalizzare l'uomo, tutto l'uomo, compresi i suoi limiti, le sue debolezze, le sue manie, i suoi vizii, i suoi peccati. Nel mondo sono sempre circolate molte caricature dell'uomo; attualmente, ad esempio, esso viene ridotto a semplice consumatore, ad un mero organismo mosso esclusivamente dalla ricerca del proprio godimento. L'uomo, come ogni altro vivente, sarebbe inchiodato al proprio godimento, chiuso nel proprio godimento, relegato nel chiuso di quella che è stata giustamente definita la «nuda vita». All'interno di un simile luogo, di un ambito che di conseguenza si determina sempre e solo come il proprio «spazio vitale», l'unica legge sarebbe quella della sopravvivenza, legge di natura sotto la quale il «vivere» si declina inevitabilmente come «sopravvivere». Contro questa idea vorrei invece proporvi la seguente «definizione»: l'uomo è l'aperto, è l'esposto ad un'alterità inassumibile, il suo modo d'essere è quella dell'irriducibile sollecitazione e dell'insistenza ri-apertura: inquietudine originaria della condizione umana. Da questo punto di vista il cerchio, simbolo perfetto dell'inarrestabile e monotona lotta per la sopravvivenza a cui obbedisce tutto ciò che sta nel chiuso della nuda vita, non descrive più adeguatamente il modo d'essere dell'uomo. Quest'ultimo non è più cerchio, egli è l'andante, l'aperto, il sempre uscente, l'in-quieto, è per sua natura *viator*.

Oggi, come ho già accennato, vi sono molte interpretazioni che tendono a chiudere questo aperto, che mirano a restringere l'aperto che è l'uomo stesso. A me sembra che di fronte alla restrizione di quella che definisco la «scena umana» il vostro compito sia fondamentale e per certi aspetti unico: bisogna dire ai giovani - quale dono più grande si può immaginare per loro? - che l'uomo è l'aperto, ch'egli non solo è in relazione con l'altro ma fa anche esperienza dell'altro come ciò che non è riducibile a sé. Bisogna riaprire questa scena, quella dell'umano, che infiniti poteri, compresi i nostri, tendono costantemente a chiudere per poterla così più facilmente misurare e in ultima istanza dominare. Forse è poco, molto poco, ma se dovessi dire in estrema sintesi che cosa è l'uomo direi ch'egli è quel vivente che si apre all'altro, che è capace dell'altro, che è capace di travalicare il confine della nuda vita e del proprio godimento per aprirsi all'altro; in altre parole, «c'è dell'altro, c'è altro, c'è l'altro» mi sembra essere una parola unicamente umana, e divina (questa «capacità» dell'altro, questa apertura all'altro, non è forse uno dei tratti essenziali dell'essere stati creati ad immagine e somiglianza del Creatore?). Per chiarire almeno in parte questo tema - quello della scena umana come scena d'apertura all'altro, scena drammatica proprio perché abitata da un insistente rinvio all'altro, a ciò che non si può né evitare né dominare - riprendo alcuni passaggi di un ragionamento che ho cercato di articolare più ampiamente in *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaca Book, Milano 2011, in particolare alle pp. 91-154.

Innanzitutto, senza voler con questo stabilire una pur minima gerarchia o un qualsiasi ordine di importanza (le tre «aperture» che descriverò qui di seguito ineriscono ad un unico modo d'essere ed articolano una stessa topologia, quella, per l'appunto, del soggetto umano), vi è l'esposizione all'alterità «verticale», all'«alto». Si colloca a questo livello ciò che Eliade ha definito il «simbolismo primordiale della volta celeste». L'uomo guadagna la posizione eretta; così facendo egli allarga sorprendentemente la propria

prospettiva orizzontale liberando due arti che gli permettono di afferrare strumenti in grado di trasformare profondamente l'ambiente circostante; ma al tempo stesso, alzando lo sguardo al cielo, egli si trova anche subito preso, rapito, all'interno di una dimensione verticale inimmaginabile per gli altri animali fissi sul terreno. La terra è sotto il cielo, la volta celeste sovrasta tutto ciò che esiste sulla terra; eppure un tale sovrastare non solo supera ed eccede, ma anche situa e colloca: la misura dell'uomo non può certamente misurare la dismisura della volta celeste, ma quest'ultima non è mai indifferente alla prima poiché, anzi, è proprio essa che la istituisce come tale. Di conseguenza bisogna affermare che l'uomo esperisce la propria misura, esperisce una misura propriamente umana, solo di fronte a ciò che gli si impone come eccedente ogni misura, cioè solo all'interno di un'esperienza che al tempo stesso è – ecco la cifra dell'umano che non si può e non si deve mai misconoscere – quella di un limite e di un'eccedenza. Da questo punto di vista ciò che si impone all'interno del «simbolismo primordiale della volta celeste» è soprattutto una configurazione topologica: l'uomo, come ogni altro esistente e vivente, esiste e vive sempre nel limite di un «qui», sulla terra, ma una simile condizione diventa esperienza solo in rapporto all'illimito di un «là», di un cielo, che sempre lo sovrasta ed irriducibilmente lo eccede; si potrebbe anche dire che il soggetto fa esperienza e così «riceve» il suo essere «qui» (primo passo verso il suo dire/pensare come «sé») solo a partire da un «là», solo all'interno dell'esposizione all'alterità di un «là» la cui percezione è ad un tempo rivelatrice di un limite e di un'eccedenza. Di conseguenza - è un tratto essenziale dell'antropologia qui tratteggiata - il rapporto tra il «qui» ed il «là» costituisce un nesso strutturale che non può in alcun modo essere sciolto: certo, tutto inizia da un «qui», eppure quest'ultimo si rivela nella sua misura solo a partire da un «là» che lo eccede ma così anche lo individua, come se il soggetto, che da sempre è «qui», iniziasse un'esperienza del suo «qui» solo a partire dall'apertura a quel «là» che lo sovrasta come la dismisura ch'egli non è mai in grado di misurare.

Ciò che investe il soggetto lungo la dimensione «verticale» è lo stesso che lo investe lungo la dimensione «orizzontale». In tal senso se è vero che il soggetto umano, come ogni altro vivente, identifica l'altro, esistente e vivente, a partire dalla misura del proprio godimento (cioè lo misura come il godibile), è altresì vero che la sua esperienza è anche abitata da quella evidenza che rivela l'altro come un punto di resistenza, come un limite ad ogni volontà di appropriazione, vale a dire come ciò che non può mai essere del tutto identificato come mero oggetto di godimento. Se dunque l'esperienza del soggetto è senza alcun dubbio caratterizzata dal chiaro emerge di quel appetito, di quella legge dell'appropriazione che, muovendo ogni vivente, apre all'altro sempre e solo come ciò che corrisponde al godimento stesso di colui che ad esso si apre, essa è tuttavia anche caratterizzata, *proprio in quanto umana*, dal chiaro emergere di una frattura insanabile all'interno di questa legge e di questo godimento; con altre parole si potrebbe dire che l'esperienza del soggetto è il luogo in cui egli è posto di fronte all'evidenza che l'altro è in sé un «in-sé», cioè qualcosa o qualcuno il cui proprio essere non è mai riducibile al «per-sé» del soggetto stesso; con altre parole ancora si potrebbe anche affermare che l'esperienza è la scena all'interno della quale il soggetto, nell'aprirsi all'altro, si imbatte e riconosce una resistenza insormontabile nei confronti di ogni movimento di ritorno al proprio godimento, come se l'altro gli si imponesse, in ultima istanza, secondo una misura

mai del tutto confacente alla propria misura. Usando la terminologia levinassiana, che non fa che riprendere il lessico proprio del logos biblico, si potrebbe anche precisare che l'esperienza del soggetto si imbatte, già a livello orizzontale, in un «volto», quello dell'altro uomo, che resiste ad ogni appropriazione e che si pone per sua stessa natura sempre «al di là del mondo» (del «mondo» del soggetto come luogo ordinato al proprio godimento, informato dal proprio godimento).

Ciò che investe il soggetto lungo le dimensioni «verticale» e «orizzontale» è la stessa esperienza, la stessa apertura, è la stessa esperienza d'apertura, che lo investe lungo quella dimensione che si può definire di «interiorità». Anche in questo caso, più il soggetto va all'interno di sé, più si rinchiude nell'intimità del proprio «foro interiore», più egli ritrova in questo suo sé, non un punto di certezza e di quiete, ma un'esperienza d'alterità, una inquietudine e una «forza d'alterazione» che lo spingono fuori di sé. Pertanto non si dà un «sé» che «prima» se ne stia «in-sé» e «dopo» si porti al di «fuori-di-sé», verso l'altro, ma il «sé» si costituisce come «sé» proprio nell'istante in cui l'esperienza dell'«in-sé» coincide con l'esperienza stessa del «fuori-di-sé»: il sé è sempre fuori di sé (psichismo che è già psicosi, direbbe sempre Levinas). Se dunque la coscienza si forma grazie ad un movimento di ri-flessione (all'interno del quale essa si afferma sempre come auto-coscienza), essa tuttavia non è mai il regno di quel perfetto solipsismo che si nutre solo di sapere assoluto e di certezza; al contrario, risvegliata dal sapere di non sapere, la coscienza è il luogo stesso in cui emerge con la massima evidenza l'inquietudine che investe un soggetto che, non solo non può mai porsi come padrone di un esterno sempre abitato da altri, ma neppure può mai porsi come padrone di quell'interiorità che gli si impone come anch'essa sempre abitata dall'alterità. A tale riguardo non possono esserci dubbi sul fatto che l'espressione più alta della coscienza, proprio in quanto auto-coscienza, sia precisamente quella che, percorrendo una strada parallela alla via che conduce al compimento del sapere nella forma del non sapere, porta al riconoscimento che il soggetto non è mai padrone neppure «a casa propria». Si ritrova così a questo livello l'antica e gloriosa tradizione secondo la quale il segno della più alta sapienza umana deve essere individuato proprio nella sua capacità di riconoscere di «non sapere» e soprattutto di essere sempre «ignoto a se stesso».

L'alterità che abita l'esperienza del soggetto la abita in quanto la investe. Si potrebbe anche dire che l'alterità coinvolge il soggetto come l'evento a cui esso si trova esposto, come ciò che lo interessa in quanto l'inquieta. Da questo punto di vista, quello topologico, essa non è mai un tratto che si pone di fronte al soggetto come un elemento rispetto al quale egli possa prendere spazio e tempo; il soggetto fin dal principio della sua esperienza è abitato da un'alterità che da sempre lo precede, lo eccede, lo visita, lo avvolge, lo sollecita, lo inquieta, alterità di cui non è mai in grado di venirne a capo. Geremia: «Mi dicevo: "Non penserò più a lui, non parlerò più in suo nome!". Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo» (20, 9). Ecco l'inizio di un antropologia degna del modo d'essere dell'uomo: nel «chiuso» c'è un «aperto», c'è una destinazione, o una vocazione, all'aperto che non si può contenere, che non si può né evitare né contenere.

Mi scuso per l'approssimazione di questa analisi, tuttavia essa può forse aiutare a comprendere meglio il tema dell'incontro - eccedenza del «reale» rispetto allo «storico»: Gesù reale, cioè incontrabile, ancora esistenzialmente incontrabile - da cui siamo partiti. In fondo, così almeno a me sembra, per accogliere bisogna trovarsi nelle condizioni di poterlo fare, bisogna essere «fatti» in modo tale da essere in grado di incontrare ed accogliere (il che, evidentemente, non significa che di conseguenza si sia necessitati ad accogliere: se si fosse obbligati ad accogliere in verità non si accoglierebbe). In altri termini, per poter accogliere una rivelazione (dell'a/Altro) è necessario che l'accogliente sia *già* in sé aperto all'a/Altro, sia *già*, in un certo senso prima ancora di ogni possibile rivelazione, «capace» dell'a/Altro, o più precisamente: sia *già* «abitato dall'alterità». Solo un soggetto la cui esperienza è già da sempre un'esperienza d'alterità può accogliere, eventualmente, una rivelazione, vale a dire ciò che sopraggiunge e sorprende. In tal senso per poter accogliere la rivelazione dell'a/Altro bisogna già essere abitati dall'a/Altro; o anche: *solo chi è già abitato dall'a/Altro o abilitato all'a/Altro può accogliere una rivelazione dell'a/Altro*. Da questo punto di vista l'insistenza sull'alterità, o più precisamente: su una antropologia sensibile ad una struttura della soggettività in quanto destrutturata/alterata dall'alterità, lungi dal proteggere dall'irrompere di un'eventuale rivelazione, è ciò che prepara o predispone ad essa senza per questo anticiparla, è forse l'unico modo per aprirsi ad una rivelazione senza per questo trasformare una simile apertura in una sorte di protezione nei suoi confronti.

Vi ringrazio per la vostra attenzione.